MÉMOIRES

DE

L'INSTITUT ROYAL DE FRANCE,

ACADÉMIE

DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MÉMOIRE

SUR LA VIE ET LES OPINIONS

DE LAO-TSEU,

PHILOSOPHE CHINOIS DU VIe SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE.

PAR M. ABEL-RÉMUSAT.

Lu le 15 Juin 1820.

PARMI les faits relatifs aux peuples de l'Asie orientale, ceux qui semblent attester entre ces peuples et les nations de l'Occident d'anciennes communications et des rapports antérieurs à ceux que le moyen âge a vus naître, nous paroissent mériter une attention particulière. Mais les conquêtes, les invasions, les émigrations, les courses

Persée creative commons

des voyageurs et les entreprises fameuses et historiquement connues du commerce ou du prosélytisme, ne sont pas les seules circonstances qu'on doive envisager sous ce point de vue. Il peut exister dans l'accord des doctrines, et jusque dans le concours des erreurs, des traits frappans d'analogie, qui ne sauroient être attribués au hasard. Ceux des livres philosophiques des Orientaux où l'on retrouve des opinions qui ont été professées par les anciens, sont, à cet égard, des monumens dont il importe de discuter l'origine, l'âge et l'authenticité. Ces motifs m'ont engagé à soumettre à l'examen de l'Académie quelques questions touchant la vie et les ouvrages d'un philosophe Chinois qui n'a peut-être pas été convenablement apprécié jusqu'ici, parce que les missionnaires, qui ont tant travaillé sur les livres de Confucius et de ses disciples, ne paroissent pas s'être occupés de le faire connoître d'après ses écrits, et que les fables seules dont il a été l'objet dans des temps postérieurs, ont trouvé place dans leurs relations.

Li-eul, plus communément appelé *Lao-tseu*, qui florissoit au commencement du VIe siècle avant notre ère, est encore à présent considéré comme le patriarche et le réformateur de la secte des Tao-sse, secte qui renferme à la Chine tous ceux qui, n'étant pas lettrés et par conséquent attachés à l'école de Confucius, n'ont pas non plus embrassé la religion que les Bouddhistes ont apportée de l'Hindoustan. Honoré par les lettrés eux-mêmes, comme un philosophe très-distingué, que Confucius leur maître n'a pas dédaigné de consulter, Lao-tseu n'est pas seulement pour ses sectateurs un sage du pre-

mier ordre, c'est un immortel, une créature parfaite, un esprit, ou même une manifestation de la suprême intelligence qu'adorent les Tao-sse. De cette double manière de voir il résulte, dès les premiers pas, une assez grande difficulté pour recueillir les circonstances de la vie de celui qui en est l'objet. Les lettrés, persuadés que les sectaires font tort à Lao-tseu en lui attribuant des opinions qu'il n'avoit pas, et une condition surnaturelle à laquelle il ne prétendit jamais, n'ont rassemblé, au sujet de cet homme célèbre, qu'un petit nombre de particularités qui leur ont paru cadrer avec l'idée qu'ils s'en étoient formée eux-mêmes. Les Tao-sse, au contraire, ont fait de si grands efforts pour relever l'excellence du personnage qu'ils se vantent d'avoir pour maître, que sa vie est devenue un tissu de contes merveilleux et de fables extravagantes, dans lesquelles il est presque impossible de discerner la vérité. Nous ne pouvons pourtant nous empêcher d'analyser brièvement ces deux sortes de récits; car, si celui des lettrés nous promet une plus grande fidélité historique, nous devons espérer de trouver dans l'autre, tout défiguré qu'il est par un merveilleux absurde, plus de traits propres à faire juger le caractère des sectaires, et il ne sera même pas impossible d'y recueillir quelques indications sur les sources où le philosophe a puisé sa doctrine.

S'il pouvoit y avoir quelques doutes sur l'existence historique d'un personnage nommé *Lao-tseu*, ces doutes devroient céder à la force des témoignages qui attestent que Confucius eut des rapports avec lui; et, pour s'en garantir tout-à-fait, il suffiroit de remarquer qu'une notice

sur Lao-tseu fait partie du *Sse-ki* de ce Sse-ma-thsian dont nos missionnaires n'ont donné qu'une idée imparfaite en l'appelant *l'Hérodote de la Chine.* Aucun personnage imaginaire, aucun fait controuvé ou merveilleux, aucune circonstance fabuleuse n'a été admise comme véritable dans l'ouvrage de cet écrivain, qui est le modèle des historiens à la Chine, et qui mériteroit peut-être d'en servir ailleurs. On peut donc, dans notre opinion, regarder comme certains les faits suivans, qui sont tirés de la partie biographique du *Sse-ki.* Je n'y ajoute que le peu de mots qui est nécessaire pour les rendre plus intelligibles.

L. LXIII, p. 1. et suiv.

Lao-tseu naquit vers la fin du VIIe siècle avant J. C. dans le voisinage du bourg de Li, du ressort de Kou, ville du troisième ordre, qui dépendoit de la principauté de Thsou, mais qui étoit alors soumise aux princes de Tchhin (1). Le nom de sa famille étoit *Li,* et son nom personnel, ou *petit nom, Eul;* il eut le titre honorifique de *Pe-yang,* et le titre posthume de *Tan* (2). Il fut revêtu, à la cour impériale des Tcheou, d'un titre qui revient à celui d'historiographe et d'archiviste. Confucius fit exprès le voyage du pays de Tcheou pour consulter Lao-tseu sur les cérémonies, matière qu'on sait être aux yeux des Chinois de la plus grande importance, et du domaine de la plus haute philosophie. On a conservé le souvenir

(1) *Kou-hian,* nommé *Kou-yang* sous les Tsin, étoit dans le voisinage de la ville actuelle de Lou-i, ville du troisième ordre, dépendante de Koueï-te-fou, dans la province de Ho-nan (latitude 34°, longitude 0° 54′ à l'ouest de Pe-king). Voyez le *Kouang-iu-ki,* liv. VI, pag. 15 et 16.

(2) Eul, *auris;* tan, *auris pendula.*

d'un discours que Lao-tseu tint en cette circonstance à Confucius, alors jeune encore, mais qui déjà avoit posé pour principale règle de sa conduite l'exemple des anciens qu'il avoit sans cesse à la bouche. « Ces hommes dont » vous parlez, lui dit Lao-tseu, ne sont plus depuis long- » temps; leurs os mêmes sont tombés en poussière, et » il ne reste d'eux que de vaines maximes. Le sage doit » suivre le temps et s'accommoder aux circonstances; » en profiter si elles sont favorables, céder à l'orage dans » le cas contraire. On cache avec soin un trésor qu'on » a découvert, et l'on n'en fait rien paroître; de même » la solide vertu du sage consiste à dissimuler sa sagesse » (mot à mot, *à être comme un insensé*) (1). Éloignez de » vous cet extérieur orgueilleux, ces prétentions exces- » sives, ces projets qui ne sauroient vous mener à rien. » Voilà l'avertissement que je puis vous donner : faites- » en votre profit. » On ne dit pas quel effet produisit sur l'esprit de Confucius cette leçon un peu sévère. En rendant compte de sa visite à ses disciples, il se servit de ces paroles énigmatiques : « Je ne suis pas étonné » de voir les oiseaux voler, les poissons nager, les qua- » drupèdes courir. Je sais qu'on prend les poissons dans » des nasses, et les quadrupèdes dans des filets, et qu'on » perce les oiseaux à coups de flèches. Quant au dragon, » j'ignore comment il peut être porté par les vents et les » nuages, et s'élever jusqu'au ciel. J'ai vu aujourd'hui Lao- » tseu : il est pareil au dragon. » Il faut remarquer que le dragon *[loung]* est, dans la mythologie Chinoise,

(1) La sagesse la plus utile est celle qui paroît folie. (Æschyl. *Prometh.* act. II, sc. I.)

un animal merveilleux, emblème des génies célestes, et qu'ainsi la comparaison de Confucius ne sauroit guère être prise en mauvaise part.

Lao-tseu étoit, suivant Sse-ma-thsian, occupé de la composition de son ouvrage sur la *raison* et la *vertu:* ces deux mots ne doivent pas être pris ici dans leur acception commune, mais dans le sens plus étendu que les Tao-sse y attachent, et que nous exposerons bientôt. Sa principale étude étoit de se tenir caché, et d'éviter avec soin tout ce qui pouvoit étendre sa réputation dans l'empire. Il avoit long-temps vécu dans les états des Tcheou; mais, voyant cette dynastie sur son déclin, il songea à s'éloigner, et prit la route des frontières de la Chine. Il trouva un commandant de ces frontières, nommé *Yun-hi,* qui, ayant appris son dessein, lui dit: « Puis-» que vous êtes résolu à vous ensevelir dans la retraite, » veuillez du moins auparavant publier un livre qui » contienne votre doctrine. » Ce fut alors que Lao-tseu mit au jour les deux parties de son ouvrage qui traite de la *raison* et de la *vertu,* en plus de cinq mille mots. Il partit ensuite, et l'on n'a jamais su ce qu'il étoit devenu.

Tel est le récit de Sse-ma-thsian. Une note mise en cet endroit de ses *Mémoires historiques* ajoute quelques détails pris dans un livre de la secte de Tao, intitulé *Lieï-sian-tchouan,* ou *Histoire des immortels.* Yun-hi, suivant cet ouvrage, *garde des passages,* ou commandant de la frontière Chinoise sur la route de Tartarie, étoit un homme consommé dans la connoissance de l'astrologie, et qui, par la vertu d'une herbe merveilleuse,

savoit deviner ce qu'étoient les hommes qu'il voyoit passer sur les terres de son commandement. Sans avoir été informé par personne du voyage de Lao-tseu, il en fut averti par une vapeur qu'il aperçut. Lao-tseu, de son côté, eut connoissance de ce prodige. Il se joignit à Yun-hi, et ce fut ensemble qu'ils publièrent le livre de la *raison* et de la *vertu*. Yun-hi accompagna Lao-tseu dans son voyage à l'occident des *Sables coulans*, c'est-à-dire, au-delà du désert qui s'étend au nord du Tibet. On ignore également ce qu'il devint. On a de lui un livre en neuf articles, intitulé *Kouan-ling-tseu*, ou *le Philosophe chargé de la garde des passages*. Dans la même note il est parlé d'un Lao-laï-tseu qui étoit du même pays que Lao-tseu, et qui étoit, comme lui, contemporain de Confucius. On lui attribue un traité en quinze chapitres sur l'usage de la *raison*. On dit que, par un effet de son application à l'étude du *Tao*, il vécut cent soixante ans; d'autres disent deux cents ans. Ces détails, qui ne sont pas de Sse-ma-thsian, n'ajoutent rien à ce que cet historien nous apprend de Lao-tseu, et l'on y aperçoit déjà des traces des fables dont les Tao-sse ont rempli la vie du fondateur de leur secte.

Ce sont pareillement des circonstances fabuleuses que celles qui ont été ajoutées par les biographes Chinois dont nous avons les ouvrages, à la notice que nous a laissée l'auteur du *Sse-ki*, et à laquelle se réduit tout ce qu'il y a de vraiment historique sur Lao-tseu. L'auteur du *Catalogue des familles*, dictionnaire historique où les personnages célèbres sont rangés suivant l'ordre des noms de famille, débute par cette fable ridicule, qui a été

rapportée dans toutes les relations, et qui a été long-temps tout ce qu'on a connu sur le personnage qui nous occupe. La mère de Lao-tseu, dit cet auteur, le porta quatre-vingt-un ans dans son sein; ce qui le fit nommer *Lao-tseu*, ou *le Vieillard-enfant*. D'autres justifient cette dénomination, en disant qu'il naquit avec les cheveux blancs. Enfin les auteurs attachés à la secte de Tao ont encore enchéri sur ces contes ridicules, et l'on diroit qu'ils ont voulu rivaliser d'absurdité avec les mythologues de l'Hindoustan, auxquels ils ont évidemment fait des emprunts multipliés. Pour les faire juger tous, il suffira de citer une de leurs légendes, dans laquelle, tout extravagante qu'elle est, nous pourrons relever quelques idées mythologiques, et peut-être démêler quelques traditions singulières.

L'auteur que j'ai sous les yeux ne nomme pas notre philosophe simplement *Lao-tseu*, mais, à la manière de tous ceux qui lui attribuent une condition sur-humaine, *Thaï-chang-Lao-kiun*, le vieux Prince très-sublime. Avant d'en venir à cette période de son existence, où Lao-tseu fut contemporain de Confucius, il fait l'énumération des naissances auxquelles ce divin personnage s'étoit soumis dans le cours des siècles. Le *vieux Prince*, dit-il, existoit dès le commencement des temps; mais il n'avoit pas encore parcouru la route de la naissance. Au temps de Yang-kia, sous la dynastie des Chang (à la fin du xve siècle avant notre ère), son *esprit se sépara, et devint ame* dans le sein d'une femme merveilleuse, où il séjourna quatre-vingt-un ans. Il naquit à Khiou-jin, près du bourg de Laï, dans le territoire de la ville de Kou, du pays de

Thsou,

Thsou, l'année keng-tchin du règne de Wou-ting [1301 ans avant J. C.], le 15 de la deuxième lune, à l'heure *mao*, c'est-à-dire, entre cinq et sept heures du matin. Il vit le jour par le flanc gauche de sa mère; circonstance qui offre une imitation évidente de celles qui accompagnèrent la naissance de Bouddha, suivant les mythologues Hindous. Comme sa mère l'avoit mis au monde sous un prunier, espèce d'arbre qu'on nomme en chinois *li*, il le montra du doigt, à sa naissance, et dit : « Tel sera mon nom » de famille. » Il avoit dès-lors la tête blanche, le visage jaune, de longues oreilles, les yeux en losange, le front large, une belle barbe, la bouche carrée. Sous Wen-wang des Tcheou (au XII.e siècle), il fut dynaste de l'occident et archiviste. Au temps de Wou-wang (après 1122), il reparut comme *historiographe de la colonne*. Puis il voyagea dans les pays qui sont aux extrémités de l'occident, dans le grand Thsin et les pays voisins, c'est-à-dire, à l'ouest de la Perse. Il y reçut le nom d'*Ancien Maître*, et convertit tous les peuples de ces contrées. Sous Khang-wang (avant 1053), il revint dans l'empire des Tcheou, et fut de nouveau *historiographe de la colonne*. La vingt-troisième année de Tchao-wang (1024 avant notre ère), il monta sur un char traîné par des bœufs de couleur noire, et sortit de l'empire en traversant la gorge de Han-kou. Yun-hi, commandant des frontières, qui fut informé de son passage, s'instruisit près de lui sur la doctrine de la *raison*. Après avoir passé vingt-cinq ans en cet endroit, il vint dans le pays de Chou, et, accompagné de Yun-hi, il traversa les *Sables coulans* et tout le pays habité par les barbares, c'est-à-dire, le Tibet et la

petite Boukharie. Sous Mou-wang (avant 947), il reparut dans l'empire du milieu. La dix-septième année du règne de King-wang [545 avant J. C.], Confucius vint lui demander des leçons sur la doctrine de la *raison*. La neuvième année de Pao-wang [306 avant J. C.], il quitta de nouveau l'empire, et, s'élevant dans les airs, il alla fixer son séjour sur le mont Kouen-lun. On sait que ce nom désigne, en géographie, les montagnes les plus élevées du Tibet, et en mythologie, la montagne du pôle, ou le pôle arctique lui-même ; c'est le Maha-merou des Hindous, le Caucase, &c.

On parle encore de quelques apparitions de Lao-tseu sous la dynastie des Thsin ; mais ce qu'on en dit ne mérite pas de nous arrêter, puisque, selon la conclusion de l'auteur qui les rapporte, il n'y a pas de siècle où il ne se montre : il est né avant les temps ; il existera éternellement ; sa retraite et sa manifestation ne sont pas sujettes au calcul ; ses transformations sont inépuisables, remplissent le ciel et dépassent l'intelligence humaine. Nous nous contenterons d'ajouter que, d'après une tradition très-curieuse à examiner, ce fut à quatre-vingts lieues à l'ouest de Khotan, c'est-à-dire, non loin de Balkh, dans l'emplacement où fut depuis le temple de *Pi-ma*, que Lao-tseu, ayant converti les barbares, devint *Bouddha*, c'est-à-dire, se changea, par une nouvelle transformation, en ce personnage que les Bouddhistes regardent comme leur Dieu suprême. Ma-touan-lin, qui rapporte ce trait, dit que Lao-tseu, étant venu en cet endroit et étant prêt à monter dans le ciel, fit ses adieux aux barbares assemblés, en leur disant : « Je vais m'élever dans les

» cieux, et chercher de là un lieu convenable pour une » nouvelle naissance. » Par la suite, dit l'auteur Chinois, il reparut dans l'Hindoustan dans la personne du fils d'un des rois des barbares, et eut le nom de *Bouddha*. C'est en mémoire de cet événement que fut élevé le temple de *Pi-ma*.

Wen-hian-thoung-khao, liv. CCCXXXVII, pag. 2. Histoire de la ville de Khotan, pag. 20.

Cet amas de fables absurdes peut cependant fournir matière à quelques considérations importantes. Comme il n'y en a aucune qui ne soit d'une époque moderne, comparativement au temps où vivoit Lao-tseu, elles ne représentent pas les opinions de ce dernier, qu'il faut puiser exclusivement dans son livre, mais celles de ses sectateurs, qu'il ne s'agit pas de faire connoître en ce moment. Seulement on conçoit que, depuis l'introduction du bouddhisme à la Chine, les idées Indiennes sur les *avataras* ou incarnations ont pu être adoptées par les Tao-sse, et qu'après avoir fait cet emprunt aux Bouddhistes, il ne restoit aux premiers, pour relever l'excellence de leur religion, qu'à faire de Bouddha lui-même une des incarnations de l'ame de Lao-tseu. Je ne m'arrête pas à l'idée que les Bouddhistes aient à cet égard rien reçu des Tao-sse, parce qu'outre l'antiquité bien connue des opinions Indiennes sur les avénemens de la divinité, ces opinions ne tiennent pas, chez les Tao-sse, à un système suivi et bien lié, comme chez les Bouddhistes, où elles sont la conséquence du dogme fondamental de l'émanation.

Ce n'est pas qu'on ne puisse, sans invraisemblance, faire remonter l'origine de l'influence Indienne sur la philosophie Chinoise au temps de Lao-tseu, et même à

une époque bien antérieure; peut-être en reconnoîtrons-nous des traces en examinant le livre de ce philosophe. Mais il y a encore loin de cette influence imparfaite, et qui peut-être ne s'est pas exercée immédiatement dans les premiers temps, à l'imitation grossière des fables, des dogmes et des opinions de l'Hindoustan, telle qu'on la remarque dans les livres des Tao-sse modernes.

Quant aux périodes d'existence qu'on attribue à Lao-tseu avant et après l'époque de sa vie réelle, et auxquelles certains auteurs reportent diverses particularités fabuleuses que d'autres placent dans le cours de cette dernière, comme sa naissance à quatre-vingt-un ans, son ascension et son séjour sur le mont Kouen-lun, on seroit peut-être fondé à avancer une conjecture qui a été hasardée dans des occasions pareilles, et à supposer qu'on a appliqué au personnage ce qui étoit vrai de sa doctrine, c'est-à-dire qu'on auroit fait vivre Lao-tseu aux diverses époques où ses principes ont été ou introduits à la Chine, ou remis en vigueur et professés avec éclat par des sectaires dont il a embrassé les opinions ou qui ont fait valoir les siennes, et qui, pour cette raison, ont ensuite été confondus avec lui. Ce n'est là qu'une supposition; mais elle acquerra peut-être quelque vraisemblance par la suite de ce Mémoire.

Un autre point sur lequel il est difficile de conserver des doutes, parce que toutes les traditions y coïncident, c'est le voyage de Lao-tseu dans les pays situés à l'occident et à une très-grande distance de la Chine. A la vérité, il y a quelque diversité dans les auteurs sur les circonstances de ce voyage. Sse-ma-thsian le place à la fin de

la vie de Lao-tseu, après la publication de son *Tao-te-king*, et dit au surplus qu'on ignore ce que devint le philosophe. D'autres entendent dans un sens purement historique sa retraite sur le mont Kouen-lun, c'est-à-dire, dans les parties les plus élevées des montagnes de l'Inde ou du Tibet. Ceux qui le font arriver à huit cents *li* à l'ouest de Khotan, placent la scène de ses travaux de prédication et de son exaltation non loin de Badakhschan et de Balkh, dans les parties orientales de la Bactriane. Le terme de son voyage eût été plus éloigné encore, s'il étoit venu visiter les pays où s'étendit depuis l'empire Romain, et convertir, comme le disent les mythologues Chinois, les diverses nations de ces contrées. Tout cela n'est embarrassant que parce que le commerce que Lao-tseu dut avoir avec les philosophes de l'occident, auroit été postérieur, dans ces différentes hypothèses, à la composition de son livre, qui, comme on le verra bientôt, sembleroit, au contraire, avoir été composé par suite de ce même commerce: effectivement, si l'on veut examiner les choses sans préjugé, il n'y a pas d'invraisemblance à supposer qu'un philosophe Chinois ait voyagé, dès le VIe siècle avant notre ère, dans la Perse, ou en Syrie; ce livre singulier, sur lequel il nous reste à jeter un coup-d'œil, fournit, en faveur de l'idée d'une communication, des argumens bien plus forts que les récits des mythologues et les traditions recueillies par les historiens.

On possède à la Bibliothèque du Roi deux éditions différentes du livre de Lao-tseu. L'une, de 1627, en deux volumes, contient les notes et le commentaire de Kao-chou-tseu de Sou-men. L'autre édition fait partie de la *Fourm. Catal. n.° CCLXXXVIII.*

collection des *Tseu*, c'est-à-dire, des philosophes qui ont écrit avant l'incendie des livres: elle ne contient ni notes ni commentaire. En outre, nous avons, dans le CCXI.e livre de la *Bibliothèque universelle* de Ma-touan-lin, une notice exacte sur le *Tao-te-king*, et sur dix-neuf éditions principales qui sont plus estimées des bibliographes Chinois, avec des extraits des préfaces et des notes des éditeurs. En recourant à ces sources authentiques, nous avons tout lieu de compter sur l'exactitude des notions dont nous allons offrir le résumé.

Fourm. Catal. n.° CCXCI.

Le *Tao-te-king* ou le Livre de la *raison* et de la *vertu*, le même que, suivant Tchao-chi, Lao-tseu remit à Yun-hi, porte d'un commun accord le titre de *King*, c'est-à-dire, *classique*, invariable, sacré, quoiqu'il ne soit pas mis par les lettrés au rang de ceux auxquels appartient proprement cette dénomination. C'est un hommage qu'on rend à l'antiquité de ce livre, à son authenticité, à la bonne doctrine qu'on y croit renfermée, à la sagesse profonde de l'auteur. Il est composé de deux parties, formant quatre-vingt-un chapitres, et contenant en tout cinq mille sept cent quarante-huit mots. Ceux qui ont cru que ce dernier nombre étoit celui des sentences ou maximes contenues dans le *Tao-te-king*, n'avoient pas vu le livre, et avoient mal entendu les termes des auteurs Chinois qui en ont parlé. La division de tout l'ouvrage en quatre-vingt-un chapitres ou paragraphes rappelle les quatre-vingt-un ans que Lao-tseu passa, suivant les Tao-sse, dans le sein de sa mère, et pourroit bien avoir quelque rapport à cette fable, ou peut-être y avoir donné naissance. Quant aux deux parties dont se compose le livre,

Duhalde, t. II, pag. 49.

elles étoient d'abord intitulées séparément *Tao-king*, *Te-king*, Livre de la *raison*, Livre de la *vertu*, moins à cause des matières qui y sont traitées, car le sujet de l'une et de l'autre est à peu près le même, qu'à cause de la première phrase de chacun des deux livres, où se trouvent les mots *Tao* et *Te*. C'est un usage Chinois de désigner ainsi les parties ou chapitres des livres classiques par les mots qui se trouvent au commencement, sans avoir égard au contenu du chapitre (1). Pour celui-ci, on a fondu en un seul les titres des deux divisions, et depuis long-temps on ne désigne plus ce livre que par le titre unique de *Tao-te-king*, Livre de la *raison* et de la *vertu*. J'ai déjà averti que ces deux mots, et sur-tout le premier, devoient être pris dans un sens tout-à-fait spécial, comme nous le verrons bientôt.

Il n'est pas certain que le *Tao-te-king* ait échappé à l'incendie des livres, sous le règne de Chi-hoang-ti. On pourroit le présumer d'après la doctrine qu'il contient: car cet empereur, qui ne fit brûler les livres qu'en haine des lettrés et de leurs principes, étoit attaché à la secte des Tao-sse; il croyoit à la magie, à la divination, au breuvage d'immortalité, et aux autres chimères qui font l'occupation de ces sectaires. On sait qu'il excepta formellement de la proscription, outre l'histoire de sa famille, les livres qui traitoient des sorts, de l'astrologie et de la médecine. Mais, quand même le *Tao-te-king* auroit été compris dans l'arrêt porté contre les anciens monumens littéraires, il ne seroit pas étonnant qu'il se fût conservé,

(1) On en use de même pour le Pentateuque et l'Alcoran.

comme tant d'autres de ces monumens qui furent sauvés de la destruction par différens moyens, et qui sont venus jusqu'à nous en tout ou en partie, soit parce qu'on en retrouva des exemplaires dans les provinces éloignées de la cour ou dans des lieux où les lettrés les avoient cachés, soit parce que des hommes qui les savoient par cœur, les récrivirent après la restauration des études. Depuis cette époque, et pendant la durée de la dynastie des Han, beaucoup d'auteurs ont écrit sur le *Tao-te-king,* pour le commenter et pour l'éclaircir. Quelques-uns des ouvrages faits dans cette intention se sont perdus; d'autres ont été conservés. En les comparant, on s'aperçoit qu'il y a des différences entre les divers textes du livre de Lao-tseu. Ces variantes ont été recueillies, et on en trouve une table à la fin de l'édition que nous avons sous les yeux. Suivant un autre auteur, il y a dans le texte du *Tao-te-king* deux cents caractères qui sont l'objet de quelques variations dans les manuscrits, cinq qui manquent dans plusieurs textes, cinquante-cinq qui ont été déplacés, trente-huit qui sont corrompus. Le plus mauvais texte, ou du moins celui qui offre le plus de différences avec les éditions ordinaires, est celui qui a été publié au commencement du XIIe siècle, sous le nom de l'empereur Hoeï-tsoung; mais ces différences, dont on a une table exacte, sont très-peu importantes en elles-mêmes, et n'intéressent en rien le fond du livre. La plus ancienne édition connue, et par conséquent celle qui paroît mériter le plus de confiance, est celle qui fut donnée par un anonyme, sous le règne de Hiao-wen-ti, antérieurement à l'an 157 avant J. C. Toutefois il peut se trouver de bonnes leçons dans des

éditions

éditions postérieures, et la critique Chinoise a là matière à s'exercer. De toutes ces différences, et des altérations qu'elles supposent, doit-on conclure que le livre de Lao-tseu ait été essentiellement corrompu? Je ne le pense pas, et je vois, dans le soin que les auteurs ont eu de les constater et d'en garder le souvenir, une garantie de leur sincérité, une marque des précautions qui ont été prises pour conserver aussi pur que possible un ouvrage respectable par son antiquité. Je suis sur-tout bien loin de croire, comme l'ont un peu légèrement avancé quelques missionnaires, que l'on y ait inséré en divers temps bien des maximes pernicieuses qui n'étoient pas dans l'original. Le livre, dans l'état où nous l'avons, ne contient aucun des principes, aucune des rêveries dont les Tao-sse plus modernes ont rempli les leurs. Il renferme d'autres principes et d'autres rêveries. D'ailleurs les lettrés, qui accusent sans cesse les Tao-sse d'avoir perverti les doctrines de l'antiquité, n'auroient pas manqué de leur adresser le même reproche à l'égard du livre de leur maître, si la chose eût eu le moindre fondement. Ils ne l'ont pas fait. Ils honorent Lao-tseu; ils estiment son livre, et croient seulement que les sectaires ne l'entendent pas, ou l'expliquent mal. Quand on est d'accord sur un texte et qu'on dispute sur l'interprétation de ce même texte, c'est un grand argument en faveur de son authenticité: celui-ci, d'ailleurs, n'offre aucun anachronisme, aucune citation apocryphe, aucun signe enfin qui puisse nous autoriser le moins du monde à croire que l'ouvrage ait été interpolé. Il n'y a pas un livre à la Chine, il n'y a peut-être aucun ouvrage de philosophie en aucun pays, dont l'antiquité et la pureté soient

Mémoires concernant les Chinois, tom. III, pag. 41. Proœm. Declar. in Confuc. Sinar. philosoph. pag. xxiv.

aussi complétement à l'abri du soupçon que le sont celles du livre de Lao-tseu.

On verra bientôt pourquoi j'ai pris soin d'établir l'authenticité de ce texte. Mais, avant d'en venir à l'examen de certains passages qui contiennent les points les plus curieux de la doctrine de Lao-tseu, qu'il me soit permis de faire quelques observations sur le sens du mot de *Tao*, qui revient tant de fois dans son livre, qui y joue un rôle si important, et qui est comme la clef de toutes ses opinions.

道 *Tao*, suivant les plus anciens dictionnaires, le *Choue-wen* et le *Eul-ya*, signifie un *chemin*, le *moyen de communication d'un lieu à un autre*. De ce premier sens physique et matériel est dérivé le sens métaphysique, d'après le mode suivi dans toutes les langues pour attacher des signes aux idées abstraites. Suivant le *Kouang-yun*, c'est la *route*, la *voie*, la *direction*, la *marche des choses*, la *raison* et la *condition de leur existence*. Ainsi, suivant le *I-king*, l'union des deux principes fait la *voie*. La *voie* du ciel, ou la *raison* céleste, se compose des deux principes générateurs de l'univers. Le *mou* et le *dur*, ou les principales propriétés de la matière, sont la *voie* ou la *raison* de la terre. L'amour des semblables et la justice sont la *voie* ou la *raison* de l'homme. Dans le *Chou-king*, la *raison* se manifeste par l'intelligence humaine. Par une nouvelle extension, *Tao* signifie encore *parole*, comme dans ce passage du livre de l'*Obéissance filiale*:

Hiao-king, c. 4. *Des grands officiers de l'empire.*

道敢不言法之王先非

Il ne prononce pas une parole qui ne soit à l'imitation des anciens sages.

Dans le *Taï-hio*, le mot de *Tao* est pris dans le même sens (1), et c'est aussi l'acception qu'on donne presque exclusivement à ce mot dans la langue de la conversation, et dans le style qui en offre l'imitation, où *Tao* signifie toujours *parler, dire.* Je ne m'arrête pas aux acceptions secondaires du mot *Tao*, qui sont toutes empruntées des précédentes; mais je remarque que le caractère qui en est le signe est formé de deux images, dont l'une signifie *marche*, et l'autre, *tête, principe* ou *commencement.* Ainsi le sens primitif du composé pourroit se rendre, conformément à l'étymologie, par *premier moteur*, ou *principe d'action.* Cette observation a déjà été faite par le P. Prémare. Il y a un auteur Chinois qui lui prête un fondement solide quand il dit : Ce que le *I-king* nomme *grand faîte,* Confucius, dans son *Tchhun-thieou*, l'appelle *principe*, et Lao-tseu, *raison :* Chap. III.

易謂之太極春秋謂之元老子謂之道

Telles sont les significations du mot *Tao* dans la langue commune. Mais le même mot a acquis, dans le langage des Tao-sse, une acception bien plus relevée et bien plus étendue. Ces sectaires s'en servent pour désigner la raison primordiale, l'intelligence qui a formé le monde et qui le régit comme l'esprit régit le corps. C'est en ce sens qu'ils se disent les sectateurs de la raison, *Tao-sse;* qu'ils appellent leur secte *Tao-tao*, loi du *Tao*, ou doctrine de la raison;

(1) Dans la version Mandchou, il a été rendu par [illegible].

qu'ils consacrent leur vie à l'étude du *Tao;* qu'ils assurent que celui qui connoît à fond le *Tao,* a la science universelle, le remède universel, la vertu parfaite; qu'il a acquis un pouvoir surnaturel; qu'il est capable de s'élever au ciel en traversant les airs; qu'il ne meurt pas, &c. Il s'est formé de toutes ces idées, avec les notions Indiennes sur l'émanation, sur l'anéantissement extatique, sur le retour à l'ame universelle, un mélange que nous n'entreprendrons pas d'éclaircir dans ce Mémoire. La métaphysique et la mythologie des sectateurs de la *raison* nous paroissent également déraisonnables, et j'ignore si les peines qu'il faudroit prendre pour démêler l'origine de toutes leurs opinions, seroient suffisamment récompensées par l'importance des résultats. C'est assez d'essayer en ce moment de faire connoître les idées qu'a émises, sur le point fondamental de leur doctrine, un philosophe, qui peut-être ne prévoyoit guère, en écrivant, le parti que ses sectateurs tireroient de son livre, et auquel on a certainement fait tort, quand on l'a considéré comme le patriarche d'une secte de jongleurs, de magiciens et d'astrologues. En effet, ce ne sont pas des récits merveilleux et des fables absurdes qu'on peut lui reprocher, mais les subtilités d'une métaphysique raffinée, et l'abus du raisonnement, excès précisément opposé à celui dans lequel sont tombés ses prétendus disciples.

Le début du premier chapitre de Lao-tseu paroît fort abstrus, et, en général, son livre n'est pas très-facile à entendre, parce que l'obscurité des matières s'y joint à une sorte de concision antique, à un vague qui va quelquefois jusqu'à rendre son style énigmatique; d'ailleurs

nous n'avons pas de bon commentaire qui explique dans quel sens l'auteur emploie les expressions qu'il détourne de leur usage ordinaire. Ce seroit une difficulté très-grande s'il s'agissoit de traduire le livre entier et de l'éclaircir sous le rapport de la doctrine qu'il renferme. Mais cela ne doit pas nous empêcher d'en extraire les passages les plus marquans, et d'en fixer le sens au moins d'une manière générale. On se rappellera que ce n'est pas un exposé dogmatique que j'entreprends, mais une simple comparaison historique, pour laquelle il suffit de constater le sens le plus palpable, quelquefois même de noter les expressions, sans rechercher l'acception profonde et philosophique dont elles sont susceptibles. Nous ne recherchons pas si Lao-tseu étoit un grand métaphysicien, mais s'il a pris, ou non, ses idées dans les ouvrages de quelque autre philosophe. Pour cet objet, nous n'avons nul besoin de nous enfoncer dans les profondeurs d'une métaphysique inextricable. Au reste, s'il falloit en venir à discuter le fond de la doctrine de Lao-tseu, son livre ne nous offriroit peut-être pas de difficultés plus graves que ceux de Proclus, de Plotin, et du divin Platon lui-même. Outre l'obscurité de la matière en elle-même, les anciens avoient des raisons pour ne pas s'expliquer plus clairement sur ces sortes de sujets. Dans les endroits où Platon dit quelques mots sur les dogmes les plus relevés de sa philosophie, il semble redoubler à dessein l'obscurité de ses expressions. Il s'enveloppe de nuages dans sa fameuse épître aux trois amis, et, dans une lettre à Denys de Syracuse, il annonce qu'il s'expliquera par énigmes, de peur que, ses tablettes venant, sur terre ou sur mer, à

tomber entre les mains de quelque inconnu, il ne puisse les lire et les entendre. Peut-être le souvenir récent de la mort de Socrate contribuoit-il à lui imposer cette réserve; et l'on avoit, sans doute, à la Chine même, quelques raisons d'être, sur ces mêmes opinions, un peu plus inintelligible encore que la matière ne le comportoit. Il y avoit des idées dont il étoit convenu de ne pas laisser répandre la connoissance. Les écrits qui en traitoient étoient renfermés dans un coffre entouré de bandes d'or, et l'on en cachoit avec soin le contenu au peuple (1). Nous avons lieu de croire que les opinions dont il s'agit étoient précisément relatives à la raison primordiale; et comme le texte le plus ancien et le plus authentique qui y ait rapport, se trouve au début du livre de notre philosophe, nous ne pouvons passer sous silence ce commencement

Chou-king trad. par Gaubil, pag. 178.

(1)

(Préface de l'empereur pour la Collection philosophique intitulée *Sing-li-ta-thsiouan.*)

où Lao-tseu, jouant sur la triple acception du mot *Tao*, qui signifie *raison*, *parole*, et *cause universelle*, s'exprime ainsi :

« La raison (primordiale) peut être soumise à la raison » (ou exprimée par des paroles); mais c'est une raison » surnaturelle. On peut lui donner un nom ; mais il est » ineffable. Sans nom, c'est le principe du ciel et de la » terre ; avec un nom, c'est la mère de l'univers. Il faut » être sans passions pour contempler son excellence ; avec » les passions on ne contemple que son état le moins » parfait. Ce ne sont que deux manières de désigner une » source unique, cet être qu'on peut appeler *profondeur* » *impénétrable;* cette profondeur renferme tous les êtres les » plus excellens (1). »

Je dois avertir que cette traduction est doublement insuffisante, en ce que je suis forcé d'y faire entrer, pour lier les idées, des mots intermédiaires dont le style Chinois sait se passer, et aussi, en ce que les termes que je ne peux me dispenser d'employer, n'ont pas la même étendue, ou, si l'on veut, le même vague, que les expressions du texte; je hasarde en note une version plus littérale en latin, tout en reconnoissant qu'à raison de la multiplicité des acceptions de chaque mot, il est presque impossible de rendre ce passage autrement que par un commentaire. C'est peut-être en grec qu'il seroit plus aisé de le traduire, parce qu'on trouveroit dans cette langue des mots correspondant plus exactement à ceux du texte, et déjà

(1) *Ratio quidem ratiocinativa, insolitâ verò ratione. Nomen ejus nominari potest, inaudito quodam nomine. Sine nomine, cœli et terræ principium est. Nomen habens, omnium rerum mater est. Ideò semper sine affectibus (simus) ad contemplandam ejus excellentiam; habentes autem affectus,*

ployés par les auteurs aux divers sens qui y sont exprimés : par exemple, le jeu de mots du commencement, *Tao kho tao*, « la raison peut être *raisonnée*, on peut en rendre » raison, ou l'exprimer par des paroles », seroit très-bien rendu par le νοῦς μὲν νοούμενος d'Hermès le Trismégiste. Ce mot *Tao* ne semble pas pouvoir être bien traduit, si ce n'est par le mot λόγος et par ses dérivés, dans le triple sens de *souverain être*, de *raison* et de *parole*, et aussi pour exprimer l'action de *parler*, de *raisonner*, de *rendre raison*.

Ed. Turneb. pag. 28.

ad perspiciendum ejus finem. Hæ duo similia et ex uno procedentia, nomine tantùm diverso. Vocamus illud profundum. *Profundum istud, omnium eximiorum porta.*

C'est

C'est évidemment le λόγος de Platon qui a disposé l'univers (1), la raison universelle de Zénon, de Cléanthe et des autres Stoïciens; c'est cet être qu'Amélius disoit être désigné sous le nom de *raison de Dieu* par un philosophe qu'Eusèbe croit être le même que S. Jean, cet être que les brahmanes appeloient d'un nom qui est rendu en grec par λόγος dans un livre qu'on attribue à Origène; en un mot, c'est cette même notion de la cause première de l'univers qui étoit tellement répandue chez les philosophes des principales sectes de l'antiquité, qu'on a tout lieu de croire qu'elle étoit une des bases de la théologie des Égyptiens et des nations Orientales chez lesquelles ces philosophes avoient étudié.

Apud Cicer. de Nat. deor. lib. I.

Præpar. evang. lib. XI, c. XIX, ed. Vigeri, pag. 540.

Orig. Oop. ed. Delarue, tom. V, pag. 904.

Quant à la contradiction apparente qui existe dans ces phrases symétriquement opposées l'une à l'autre, *la raison a un nom, elle n'a pas de nom,* &c., elle s'explique par une distinction tout-à-fait conforme aux idées des Platoniciens; et le commentaire que j'ai sous les yeux, la rend dans ce sens: « Par elle-même, dit-il, et dans son essence, la » *raison* ne sauroit avoir de nom, car elle préexiste à » tout (2); elle étoit avant tous les êtres. Mais, quand le » mouvement a commencé, et quand l'être a succédé au » néant, alors elle a pu recevoir un nom. » C'est précisément ce que dit Hermès le Trismégiste : Καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἑνός ἐστι πατρὸς, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ. Les

Ed. Turneb. pag. 28.

(1)...Κόσμον ὃν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν. *Epinomis*, ed. Mars. Fic. Francof. 1602, pag. 1011.

(2) Le *nom*, dans les idées de ces auteurs, tient au rapport d'un être avec un autre; l'être unique ne sauroit donc en avoir.

personnes à qui la philosophie platonicienne est familière n'ont pas besoin qu'on leur fasse remarquer à quel point cette opposition de l'état du *Tao* ou de la raison, avant et après la formation de l'univers, ressemble à celle qu'ont établie les disciples de Platon, et à la distinction qu'ils font des deux *Demiourgos*, des deux *Jupiter*, à l'*unum et diversum*, et aux deux mondes que la philosophie barbare reconnoissoit, suivant Clément d'Alexandrie (1). Toutes ces idées ont beaucoup d'analogie avec celles qu'exprime Synésius, dans son troisième hymne :

Stromat. l. V, ed. Potter, pag. 702-3.

Σὺ τὸ πλῆθον ἔφυς,
Σὺ τὸ πληθόμενον, κ. τ. λ.

Le reste du commentaire offre la même ressemblance. « Il faut être sans passions, sans affections, pour se figu-» rer l'essence de cette raison, ce qu'elle étoit avant la » naissance des êtres, quand elle n'avoit encore ni pensé » ni opéré. » C'est ainsi qu'il falloit être sans passions, suivant Pythagore, pour jouir de l'harmonie de l'univers. « Mais nos passions mêmes et nos affections nous montrent » un second état moins parfait de la raison, dans les êtres » dont elle est la *mère*. » La préface d'un célèbre ouvrage de philosophie, composée par un empereur, explique un peu différemment une idée très-analogue : « Avant la » naissance du Saint, dit-elle, la raison résidoit dans le » ciel et dans la terre; depuis la naissance du Saint, c'est » en lui que la raison réside. » Au reste, les *êtres excellens* dont il est parlé à la fin du passage de Lao-tseu que je

Sing-li ta thsi-ouan, Iu-tchi siu.

Voyez ce passage cité ci-dessus, p. 22.

(1) Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν, κ. τ. λ.

viens de citer, sont, suivant le commentateur, les esprits, les intelligences dont le monde est peuplé, et qui tous doivent leur origine à la raison primordiale. Cette notion rentre tout-à-fait dans les idées de Platon sur la nature des dieux, des astres et des démons.

Voici un autre paragraphe qui se prête un peu mieux à une traduction littérale ; c'est le vingt-cinquième du *Tao-king :*

« Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et » de la terre, un seul être existoit immense et silencieux, » immuable et toujours agissant sans jamais s'altérer. » On peut le regarder comme la *mère* de l'univers. J'ignore » son nom, mais je le désigne par le mot de *raison* (1).

» Forcé de lui donner un nom, je l'appelle *grandeur,* » *progression, éloignement, opposition* (2). Il y a dans le » monde quatre grandeurs : celle de la raison, celle du » ciel, celle de la terre, celle du roi, qui est aussi une » des quatre. L'homme a son type et son modèle dans la » terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la raison, la » raison en elle-même (3). »

Tous les traits de ce tableau sont aisés à reconnoître,

(1) Ὃν (νοητῶν) οὐδὲ πὰς ὀνομασίας ἐξευρεῖν δυνάλόν. Basil. Cæsar. edit. Garner. 1721, tom. I, pag. 5.

(2) On explique cette dernière expression en disant que la raison est d'une nature contraire aux êtres existans : elle est ce qu'ils ne sont pas.

(3) *Existentium rerum confusio perfecta prægreditur cœli terræque nativitatem, proh immensum! proh silentiosum! Unicum stans et immutabile, circumagens et nulli damno obnoxium, potest ideò existimari orbis universi mater. Ego quidem nomen ejus nescio, eum verò nuncupo rationem.*

Vi coactus ipsum nomino magnum; magnum scilicet progressio; progressio scilicet remotum; remotum scilicet oppositio. Idcircò rationis magnitudo, cœli magnitudo, terræ magnitudo, regis etiam magnitudo, in orbe sunt

et il n'en est peut-être pas un seul qu'on ne retrouve, presque dans les mêmes termes, dans les écrits de Platon ou de ses disciples. Les derniers sur-tout sont caractéris-

quatuor magnitudines, regisque magnitudo una inter eas. Homo regulatur ad normam terræ ; terra ad normam cœli ; cœlum ad normam rationis ; ratio ad normam suî ipsius.

有物混成先天地生寂兮寥
兮獨立而不改周行而不殆
可以爲天下母吾不知其名
字之曰道强爲之名曰大大
曰逝逝曰遠遠曰反故道大
天大地大王亦大域中有四
大而王居其一焉人法地地
法天天法道道法自然

tiques. L'homme, assimilé au monde, ou considéré comme une copie du ciel et de la terre, est le monde en abrégé, ou le microcosme. C'est ce qu'on lit plus formellement dans un autre livre Chinois (le *Thou-chou-pian*) : « L'uni-» vers est formé de l'union des deux principes; il en est » de même du corps de l'homme. L'univers est un homme, » et l'homme un petit univers (1). » Tching-tseu avoit déjà dit plus anciennement que l'intelligence de chaque homme étoit l'intelligence de l'univers (2). L'univers qui se règle sur la raison primordiale, laquelle ne se règle que sur elle-même, et est à-la-fois son propre exemplaire ou prototype, ainsi que celui du ciel et de la terre; toutes ces idées se rencontrent par-tout dans Platon, dans Philon, dans Plotin, &c. Dans le passage de Lao-tseu, à la vérité, il semble s'être mêlé une idée Chinoise, en ce qui concerne la grandeur du roi, assimilée à celle du ciel et de la terre : car je ne pense pas que Lao-tseu ait voulu se borner

(1)

天地一陰陽也
人身一陰陽也
天地一人也人
身一天地也人
卽小天地也。

(2)

一人之心卽天
地心

à une simple comparaison ; je crois plutôt qu'il a en vue en cet endroit le rapport et la liaison qui existent entre le monde physique et le monde moral, l'ordre naturel et l'ordre politique, dans les idées de Confucius et de tous les philosophes de son école.

Proœm. Declar. in Confuc. Sinar. philosoph. pag. xxiv.

Tout le monde connoît le fameux passage de Lao-tseu, que le P. Couplet a traduit le premier, et qui a été cité, d'après lui, dans un grand nombre d'ouvrages. Ce sont les premiers mots du §. 42, vers le commencement, du Livre de la vertu : je ne me borne pas à les transcrire ; mais j'y joins le 41 et la suite du §. 42, pour mieux faire saisir l'ordre des idées. En séparant ces sortes d'énoncés de ce qui les précède et de ce qui les accompagne, on risque de prendre une idée fausse de la doctrine de l'auteur, et rien ne garantit de l'inconvénient qu'il y auroit à lui prêter les opinions auxquelles il n'auroit jamais pensé.

§. 41. « (1) Les sages du premier ordre qui ont appris ce » que c'est que la raison, s'y conforment dans leurs actions. » Les philosophes du second ordre conservent des doutes. » Ceux du dernier rang la tournent en ridicule, ou, s'ils » n'en rient pas, ils ne la reconnoissent pas pour la » raison. De là ces expressions (des anciens) : Les lumières » qu'on peut avoir sur la raison ne sont qu'obscurité ;

(1) §. 41. *Summi doctores audiunt de ratione, et agunt secundùm illam. Medii doctores audiunt de ratione sicuti servantes, sicuti deficientes. Infimi doctores audiunt de ratione, et valdè derident illam, vel, non derident-es, non sufficienter existimant ratio-nem (esse). Idcircò dictum stat (à veteribus,* comment.) : *Lumen in ratione sicut tenebræ ; progredi sicut retrogredi ; magnum, veluti fila inæqualia. Summa virtus, velut vallis ; stella matutina velut pudori (obnoxia). Vasta virtus, cui nihil sufficit ; erecta*

» les progrès qu'on peut faire vers la raison sont un mou-
» vement en arrière; la raison la plus vaste est comme
» des fils irréguliers. La vertu la plus sublime est comme
» une vallée, ou comme l'étoile du matin, qui est sou-
» mise à l'ignominie: la vertu la plus vaste est insuffisante;
» celle qui est la mieux affermie est encore chancelante.
» La vérité la plus parfaite est sujette au changement;
» c'est un grand carré sans angles, un grand vase tardive-
» ment achevé, une grande voix qui résonne rarement,
» une grande image sans forme: mais toi, raison cachée,
» qui n'as pas de nom, c'est toi seule, ô raison, dont le
» vrai bien emprunte la perfection.

§. 42. » La raison a produit un; un a produit deux;
» deux a produit trois; trois a produit toutes choses.
» Toutes choses reposent sur la matière, et sont envelop-
» pées par l'éther; une vapeur ou un souffle qui les unit
» entretient en eux l'harmonie.

» Ce que les hommes craignent tant, d'être orphelins
» et de manquer de tout, *ils le sont, ils ignorent leur origine,*
» et les rois et les princes se glorifient de ce titre d'or-
» phelins.

» Ainsi les êtres s'accroissent aux dépens de l'*ame uni-*
» *verselle*, laquelle, à son tour, s'accroît de leurs pertes.
» Je ne fais ici qu'enseigner ce que d'autres m'ont enseigné.

virtus veluti mutabilis : quadratum magnum sine angulis; vas magnum serò confectum; vox magna rarò sonans; magna forma sine imagine. Ratio abscondita sine nomine : hæc unica ratio bona commendans (entibus) ideò perficit ea.

§. 42. *Ratio produxit unum; unum produxit duo; duo produxit tres; tres produxit universum. Universus incumbit principio obscuro (vel terræ), et amplectitur principium lucidum (vel cœlum); tepidus spiritus effectus est concordia (sive vinculum inter illa).*

» Mais les hommes violens ne jouiront pas d'une telle » mort (ils ne se réuniront pas à l'ame universelle). C'est » moi qui suis, à cet égard, le père de la doctrine. »

Quod homines maximè oderunt, scilicet quòd orphani sint et escâ destituti (hoc reverà sunt, utpote qui rerum et suam ipsorum originem nesciunt), reges et principes illud pro titulo gloriantur.

Ideò res defectu augent, et auctione deficiunt. Alii quod docuerunt, ego etiam doceo. Violenti verò talem mortem non assequentur. Ego hic pater doctrinæ (sum).

第四十一章

上士聞道勤而行之中士聞道若存若亡下士聞道大笑之不笑不足以爲道

故建言有之明道若昧進道若退夷道若類上德若谷大白若辱廣德若不足建德若偷質眞若渝大方

J'ai

J'ai besoin de rappeler que je traduis le plus littéralement possible, en n'ajoutant au texte, pour l'éclaircir, qu'un petit nombre d'expressions, qui sont imprimées en caractères italiques. La traduction Latine est plus littérale encore; mais elle est obscure. Il n'y a qu'une paraphrase qui puisse être claire; mais on ne seroit pas certain de saisir le sens de l'auteur. Je n'essaierai même pas de débrouiller tout ce que ces deux paragraphes offrent d'em-

無隅大器晚成大音希聲
大象無形道隱無名夫惟
道善貸且成

第四十二章

道生一一生二二生三三
生萬物萬物負陰而抱陽
冲氣以爲和人之所惡惟
孤寡不穀而王公以爲稱

barrassant; il me suffira de m'arrêter aux points principaux qui tiennent au fond de la doctrine.

D'abord la distinction que fait Lao-tseu entre les philosophes, selon la manière dont ils accueillent le dogme de *Tao*, semble indiquer qu'à la Chine ces opinions remontoient à une assez haute antiquité, et, de plus, qu'elles avoient été précédemment l'objet de quelques controverses. En effet, si l'on s'en rapportoit aux Tao-sse, les plus anciens philosophes Chinois devroient être comptés au nombre des plus zélés partisans de leur doctrine. A s'en tenir aux termes de notre auteur, il devoit y avoir de son temps des hommes qui tournoient en ridicule ses opinions sur l'origine du monde, d'autres qui les regardoient comme très-problématiques. Parmi ces derniers, on ne peut guère douter qu'il n'ait compris Confucius, qui, selon le *Lun-iu* (1), évitoit avec soin de s'expliquer sur

C. IX, §. I.

故物或損之而溢
或溢之而損人之
所教我亦教之强
梁者不得其死吾
將以爲教父。

(1)

子罕言利與命與
仁

ces points difficiles. Le texte que nous étudions est si plein d'obscurité, nous avons si peu de moyens pour en acquérir l'intelligence parfaite, si peu de connoissance des circonstances auxquelles l'auteur a voulu faire allusion, nous sommes, en un mot, si loin, à tous égards, des idées sous l'influence desquelles il écrivoit, qu'il y auroit de la témérité à prétendre retrouver exactement le sens qu'il avoit en vue quand ce sens nous échappe. Toutefois nous ne croirions pas trop hasarder en supposant une intention dans le parallèle qu'il établit entre la vertu la plus éclatante, la mieux affermie, et cette règle sublime, préexistante à tout, source et base du vrai bien, qu'il ne cesse de célébrer. Confucius vantoit la vertu et la raison sur laquelle, suivant lui, toute la conduite des hommes doit être réglée; mais il se taisoit sur le fondement de cette raison purement humaine. Lao-tseu, qui en voyoit le modèle dans la raison primordiale, semble avoir l'intention de déprimer la raison humaine, en tant que destituée de l'appui du Tao, quand il en compare la sublimité à une vallée, la pureté à l'étoile du matin soumise à l'ignominie, à un vase tardivement achevé. Toutes ces idées, je le répète, sont fort embrouillées, et exprimées d'une manière extrêmement obscure. Mais, comme je l'ai déjà remarqué, en fait d'obscurité, les écrits des Platoniciens l'emporteroient peut-être sur le *Tao-te-king* lui-même: d'ailleurs, il ne s'agit pas d'entendre à fond ni d'expliquer le sens philosophique de toutes ces notions, mais d'en rechercher l'origine, et, sous ce rapport, il est indispensable d'en prendre au moins une légère connoissance; si l'on faisoit de plus grands efforts pour surmonter le dégoût qu'elles inspirent, on se

convaincroit qu'elles ont toutes leurs équivalens dans les écrits de Plotin. C'est ce que je crois déjà pouvoir avancer d'après un examen qui n'est encore que très-superficiel, mais qui suffit pour le point historique que j'ai en vue.

Le §. 42 ne contient pas d'idées morales; il est presque entièrement cosmogonique : mais ici, de même que dans la philosophie de Pythagore et de Platon, la cosmogonie est, comme on l'a déjà remarqué (1), essentiellement psychogonique. En effet, Lao-tseu explique, d'une manière qui est entièrement conforme à la doctrine Platonicienne, comment les deux principes, celui du ciel et celui de la terre, ou l'air grossier et l'éther, sont liés entre eux par un *souffle* qui les unit et qui produit l'*harmonie*. Il est impossible d'exprimer plus clairement les idées de Timée de Locres, dont les termes semblent la traduction du passage Chinois (2). On retrouve cette pensée dans Salluste le philosophe, qui veut aussi que toutes choses aient été mises en ordre par la raison [νῶς], et qu'elles soient mues par l'ame [ψυχή] (3). Elle est pareillement exprimée par Hermès, qui fait du νῶς le père des intelligences créatrices, πατὴρ δὲ δημιουργῶν, le dieu agissant, le bien qui fait toutes choses, et qui établit une gradation entre la matière, l'air, l'ame, le νῶς et Dieu.

(1) *Apparebit Pythagoram ac Platonem.....ortum et antiquorum* κοσμογονίαν *in* ψυχογονίαν *quamdam convertisse.* Brucker, *De convenientia Pythag. numer. cum ideis Platonis, in Amœnitat. litterar. Schelhornii*, tom. VII, pag. 215.

(2) Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν ὁρατοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμῷ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή. Tim. *apud Chalcid.* §. CI, pag. 315, *ed. Fabric.*

(3) Ταῦτα δὲ πάντα... πάσῃ δὲ νῶς, κινεῖ δὲ ψυχή. Sallust. c. VII, dans les *Opuscul. mythol.* de Gale, pag. 257.

Diogène de Laërte attribue encore à Pythagore une idée toute semblable. Il est inutile d'insister sur l'analogie de ces opinions qui se montrent à chaque page des disciples de Platon et de Pythagore.

Herm. Trismeg. ed. Turneb. pag. 28.

In Pythagor.

Deux choses encore dans ce passage réclament une courte explication. Les hommes, dit Lao-tseu, se plaignent d'être orphelins, c'est-à-dire, de ne pas connoître l'être qui leur a donné naissance, et les rois se glorifient de ce titre d'orphelins ; ceci ne semble qu'un jeu de mots. Effectivement, du temps de Lao-tseu, les princes des divers états entre lesquels la Chine étoit partagée, pour éviter le pronom de la première personne, qui est peu usité en chinois, disoient par humilité, en se désignant eux-mêmes, *koua-jin*, ou *koua-te*, homme de peu de vertu, et souvent aussi *kou*, orphelin, homme privé de ses parens et de ses appuis naturels, comme on le voit à chaque instant dans le *Lun-iu* et dans les entretiens philosophiques de Mencius. Mais on ne devine pas aisément ce que signifie ce rapprochement. Quant aux accroissemens que les êtres reçoivent aux dépens du *souffle* ou de l'ame universelle, et aux pertes que font ces mêmes êtres, et dont le *souffle* s'accroît à son tour, quoique cela soit exprimé d'une manière elliptique dans le texte, c'est une chose qui n'offre pas d'obscurité dans les idées des Platoniciens et des Pythagoriciens sur l'ame universelle, puisque, suivant Pythagore et la plupart des anciens philosophes, l'ame n'est qu'une portion de l'éther, ἀπόσπασμα τοῦ αἰθέρος, qui s'y rejoint à la mort ; et la menace que Lao-tseu fait ensuite aux hommes violens, lesquels, dit-il, ne jouiront pas d'une telle mort, achève de lever toute difficulté.

Je crois superflu de m'arrêter à développer le sens contenu dans cette phrase, *la raison a produit un, un a produit deux*, &c. Lao-tseu n'est pas, chez les Chinois, le seul auteur ancien qui ait ainsi parlé de l'unité ou de la monade. Hoaï-nan-tseu s'exprime en des termes qui semblent empruntés de Plotin, quoique l'auteur Chinois soit de quelques siècles plus ancien que ce dernier : « Le » *un*, dit-il, est la racine de toutes choses, la raison qui » n'a point d'égal »; et 'Weï-kiao : « Le *un* est la subs- » tance de la raison, la pureté de la vertu céleste, l'ori- » gine des corps, le principe des nombres. » Qui ne reconnoîtroit dans tous ces passages la monade, principe universel, suivant Pythagore, le commencement et la fin de toutes choses, l'intelligence, née du Dieu suprême, comme dit Macrobe, *Hæc est illa mens, ex summo enata Deo!*

Cf. Disc. prél'm. du Chou-king, pag. xlvj-xlix.

Apud Diog. Laërt. in Pyth. liv. VIII.
Plutarch. de Plac. philos. lib. II, cap. III.
Porphyr. de vit. Pythag.
Somn. Scip. liv. I, cap. VI, ed. Gronov. pag. 27.

On me dispensera, sans doute, d'accumuler ici tous les passages des anciens où sont exprimées des idées analogues, et sur-tout de hasarder aucune opinion sur le sens dans lequel on doit entendre la doctrine des nombres de Pythagore : ce sujet a exercé des hommes très-habiles, et j'aime mieux renvoyer à leurs ouvrages et sur-tout à ceux où l'on s'attache à prouver la conformité de la doctrine des nombres de Pythagore avec les *idées* de Platon. Je ne puis toutefois m'empêcher d'observer que les termes dont se sert Lao-tseu n'autorisent en rien le reproche, peut-être hasardé, qu'on a fait aux Pythagoriciens, et aussi, quoique plus injustement encore, à Pythagore lui-même. Je veux dire qu'il est évident que le philosophe Chinois n'emploie les nombres que comme des symboles, ou des

Voyez sur-tout la Dissertation de Brucker précédemment citée.

appellations énigmatiques pour désigner des êtres auxquels il ne peut ou ne veut donner aucun nom. Sse-ma-wen-koung explique la monade de Lao-tseu en disant que c'est la raison qui a changé le néant en être : la dyade lui paroît représenter les deux principes, la matière grossière et l'éther; et la triade, ces mêmes deux principes, plus le souffle qui les rapproche, ou l'harmonie, en chinois *ho*, trois êtres dont la réunion constitue toutes choses. Je ne garantis pas que ce soit-là le véritable sens de Lao-tseu. Toujours est-il vrai qu'interprétée de cette manière, la doctrine des nombres n'est pas au même degré d'absurdité que celle qui donne une existence individuelle aux abstractions numériques, ou des vertus merveilleuses à leurs combinaisons. Elle n'étoit pour Lao-tseu, et vraisemblablement aussi pour Pythagore, qu'une sorte d'algèbre appliquée à la métaphysique et à la théologie. Je dois convenir qu'à la Chine, comme dans l'Occident, il est venu des docteurs pleins de subtilités, qui ont beaucoup raffiné sur la métaphysique des nombres, et des astrologues qui ont débité une infinité d'extravagances sur leurs propriétés. Il en est de cela comme des interprétations cabalistiques, qui ont toujours été en se détériorant, et qui avoient peut-être au commencement un sens savant et judicieux, ou du moins raisonnable. En faisant observer que Lao-tseu ne doit pas être responsable de l'abus que ses sectateurs ont fait postérieurement de ses principes et de son nom, je ne fais qu'imiter les hommes les plus savans et les mieux versés dans la philosophie Grecque, lesquels ont prouvé d'une manière incontestable qu'on ne devoit pas mettre sur le compte

de Pythagore les rêveries de ses derniers disciples, et que les reproches dont il avoit été l'objet, même chez les anciens, s'étoient toujours adressés aux Pythagoriciens, ou plutôt encore à quelques Pythagoriciens.

Voyez *les Notes de Dacier sur Hiéroclès, et la Dissertation de Brucker déjà citée.*

J'arrive à un dernier passage du *Tao-te-king*, que je dois nécessairement rappeler, parce qu'il me paroît, plus qu'aucun autre, propre à faire remonter aux sources où l'auteur a puisé. Le P. Cibot, qui l'a cité le premier, a commis, en le traduisant, quelques méprises que M. Montucci a trop fidèlement reproduites en y ajoutant plusieurs erreurs nouvelles.

Lettre de Pékin, &c., Bruxelles, 1773, pag. 29.

Mém. concernant les Chinois, tom. I, p. 300.

Remarques philolog. pag. 69.

Voici d'abord le texte original :

« (1) Celui que vous regardez et que vous ne voyez pas, » se nomme *I;* celui que vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme *Hi;* celui que votre main cherche » et qu'elle ne peut saisir, se nomme *Wei.* Ce sont trois » êtres qu'on ne peut comprendre, et qui, confondus, » n'en font qu'un. Celui qui est au-dessus, n'est pas plus » brillant; celui qui est au-dessous, n'est pas plus obscur. » C'est une chaîne sans interruption, qu'on ne peut » nommer, qui rentre dans le *non-être.* C'est ce qu'on » appelle forme sans forme, image sans image, être in- » définissable. En allant au-devant, on ne lui voit pas » de principe; en le suivant, on ne voit rien au-delà. » Celui qui saisit l'état ancien de la raison (c'est-à-dire,

(1) *Respicis illum et non vides, nomine dicitur* I; *auscultas eum et non audis, nomine dicitur* Hi; *manu quæris eum et non assequeris, nomine dicitur* Wei. *Illi tres non possunt inquiri; ideò confunduntur et faciunt unum. Eorum superior non præfulget; eorum inferior non obscuratur. Sibi invicem sine interruptione succedentes non possunt nominari; redeuntes reducuntur ad non esse. Hoc est quod vocatur forma sine forma, imago*

» le

» le néant des êtres avant la création), pour apprécier » ce qui existe à présent, ou l'univers, on peut dire qu'il » tient la chaîne de la raison. »

sine imagine, imperspicuum. Obviàm is illi, non vides ejus caput; sequeris illum, non vides posteriorem. Tenens veterum rationem, ad regendum hujusce temporis esse, potest nosse vetus principium. Hoc est vocatum rationis catenatio.

視之不見名曰夷聽之不聞名曰希搏之不得名曰微此三者不可致詰故混而爲一其上不皦其下不昧繩繩不可無復歸於無物是謂無狀之狀無像之像是爲惚怳迎之不見其首隨之不見其後執古之道以御今之有能知古始是謂道紀

Voilà, je crois, la traduction la plus littérale qu'on puisse faire de ce passage ; elle diffère en plusieurs points de celle du P. Cibot. Mais, sans m'arrêter à relever ces différences, il en est une qu'on ne peut passer sous silence : c'est la mauvaise lecture du mot *I*, le premier terme de la triade, que le missionnaire a lu *khi*. Cette méprise l'a empêché de voir de quoi il s'agissoit, et a aussi induit en erreur M. Montucci, qui a torturé les trois caractères du texte pour y trouver les sens les plus forcés. *Khi*, suivant lui, est l'énergie vivifiante qui donne l'existence à l'univers ; *Hi* signifie *souffle léger*, et *Oueï* veut dire *messager, envoyé*. On voit sans peine à quel desir a cédé M. Montucci en donnant cette interprétation à ce passage. C'est celui qui a déjà égaré trois des plus habiles missionnaires de la Chine, les PP. Bouvet, Fouquet et Prémare, et qui, leur ayant fait entreprendre, dans l'intérêt de leur système, la lecture de tous les monumens de l'antiquité Chinoise, les a conduits, malgré leur profonde érudition et la pureté de leurs intentions, à des conséquences tellement erronées, qu'elles ne sont pas entrées pour peu de chose dans les vues que je me suis proposées en composant ce Mémoire. Les interprétations de M. Montucci sont, je dois le dire, pareillement dépourvues de fondement. Les trois caractères employés ici n'ont aucun sens ; ils sont simplement les signes de sons étrangers à la langue Chinoise, soit qu'on les articule tout entiers *i*, *hi*, *weï*, soit qu'on prenne séparément les initiales, que les Chinois ne savent pas isoler dans l'écriture, *I*, *H*, *V*. *I H V*, dit le commentateur, signifie le *vide*, ou le *rien* ; ce qui doit s'entendre, non par opposition à l'être, mais par exclusion

Lettre sur les Car. Chin. pag. 29.

Mém. sur les Chin. tom. I, pag. 300.

Remarq. philol. de M. Montucci, pag. 69.

Not c, à la pag. 69, livre cité.

de la matière : car les Chinois désignent souvent l'*esprit* par ces mots *hiu-wou*, qui signifient proprement *vacuum et nihil;* et l'on a cru trop facilement que les Bouddhistes Chinois, qui emploient ces mots aussi bien que les Tao-sse, rapportoient au néant l'origine de toutes choses, et nioient même l'existence de l'univers; ce qui est absolument vide de sens et contradictoire dans les termes, en disant qu'il étoit *wou*, c'est-à-dire, *rien*, tandis qu'ils se contentent de mettre en doute l'existence de la matière, comme de plus habiles métaphysiciens l'ont fait dans d'autres parties du monde, et de définir l'esprit, à la manière de quelques rabbins, par un terme négatif qui exprime qu'il n'est *rien* de ce dont nos sens nous donnent une idée (1). L'abbé le Batteux a très-bien fait voir qu'il y avoit aussi chez les anciens une distinction fondamentale entre le *néant* et le *non-être*.

Μηδεν et μη ον. *Hist. des causes premières, pag.* 199.

Pour en revenir au passage de Lao-tseu, on peut remarquer que la notion de la triade y est plus explicitement exprimée qu'elle ne l'est en aucun endroit de Platon ou des philosophes qui ont adopté et étendu ses idées sur l'origine du monde. Il n'y a que Plotin dans les écrits duquel on peut trouver quelque chose d'approchant : encore faut-il, pour l'y voir, les yeux de Marsile Ficin, son commentateur. On peut croire qu'en ce point du moins, le Platonicien de Florence ne s'est pas trop écarté du sens de son auteur. Du reste, les passages des auteurs païens

(1) Les Bouddhistes distinguent dix-huit sortes de *Wou;* ce qui seroit assez curieux, si par ces mots ils entendoient le *rien*. Le mot Samskrit qui correspond à ce terme Chinois, est *chounyâtâ*. Voyez *Man-han-si-fan-tsi-yao*, tom. I.

où se trouve clairement exprimée la même idée, ne nous ont été conservés que par des écrivains chrétiens, qu'on a peut-être un peu légèrement, ou du moins trop généralement, accusés de les avoir altérés, pour les accommoder à leurs vues. Ce qui pouvoit contribuer à faire soupçonner ces modernes, c'est l'obscurité avec laquelle s'expriment, sur cette matière, les auteurs plus anciens dont nous avons les paroles. Mais Lao-tseu n'avoit vraisemblablement pas, en enseignant sa doctrine, les mêmes motifs que Pythagore, pour l'envelopper de voiles impénétrables. Il n'étoit pas, comme Platon, obligé de *s'expliquer par énigmes* (1), de peur que ses écrits, venant à tomber en des mains inconnues, ne fussent compris par d'autres que ceux à qui il les adressoit. Les idées dont il s'agit étoient répandues à la Chine à cette époque : on les retrouve dans plusieurs contemporains de Lao-tseu; quoiqu'à dire vrai, je ne sache pas un seul passage aussi précis que celui qu'on vient de lire.

Cyrill. ap. Cedren. pag. 20, ed. typ. reg. Herm. Trismeg. cité là même. Numenius, lib. de Bono, ap. Euseb. Præp. evang. l. XI, c. X; et généralement tout ce chapitre d'Eusèbe.

Le nom trigrammatique de *I-hi-weï* ou *I H V* étant, comme on l'a vu, étranger à la langue Chinoise, il est intéressant d'en découvrir l'origine. On ne sauroit, à mon avis, la chercher dans l'Inde, où les mêmes idées doivent incontestablement se retrouver, mais où elles paroissent être exprimées par des termes tout différens. Ce mot me paroît être matériellement identique à celui de *I A O*, qui est, comme on sait, le nom que diverses sectes Orientales

(1) Φερσέον δή σοι δ' αἰνιγμάων.... περὶ τῶν παντων βασιλέα πάντ' ἐστί, καὶ ἐκεινὸ ἑνεκα παντα. Καὶ ἐκεῖνος αἴτιον απαντων τῶν καλῶν. Δευτερον δὲ, περὶ τὰ δεύτερα, ἢ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. κ. τ. λ. Plat. *Epist. ad Dionys. II*, edit. Mars. Ficin. Francof. 1602, pag. 1269 et 1270.

des premiers siècles du christianisme, qu'on a coutume de réunir sous le nom de *Gnostiques*, donnoient au soleil, ou, pour mieux dire, au dieu dont le soleil étoit pour eux l'image et le symbole. A s'en rapporter aux auteurs qui ont pris le nom de *IAO* dans ce sens et à cette époque, ce mot seroit formé, d'après des considérations astrologiques, de la réunion de trois des voyelles consacrées aux planètes, et combinées dans un certain ordre mystique propre à figurer la diffusion de la lumière du soleil, représentée par *I*, dans toutes les planètes, depuis la lune, qui est la première et qu'on désigne par *A*, jusqu'à Saturne, qui est la dernière et qui est marqué par Ω. Mais ce n'est là qu'une explication secondaire, trouvée postérieurement à l'introduction de l'alphabet Grec dans les contrées Orientales, et l'on peut regarder comme beaucoup plus vraisemblable l'opinion qui fait du mot Ιαω une altération du tétragramme hébraïque יהוה. Les Pères de l'Église s'en sont souvent servis en ce sens. Hésychius explique le nom du roi Osée par les mots *ἰσχὺν Ἰαῶ*, *force de Dieu.* S. Clément d'Alexandrie assure que le tétragramme mystique qu'on ne faisoit connoître qu'à ceux qui étoient admis dans le sanctuaire, étoit *ἰαοὺ*, nom qui signifioit *celui qui est et qui sera*[a]. Origène[b] donne Ἰαὴ pour équivalent de l'hébreu *Adonaï*, et du grec Κύριος[c]. Théodoret dit que les Samaritains appeloient Dieu Ἰαβὲ, et les Juifs, Ἀϊὰ(1), nom qui, suivant les interprètes, est le même que Ἰαῶ[d]. Diodore de Sicile exprime par Ἰαῶ

Voc. Ὀζείας.

[a] *Strom. l. V, c. VI, ed. Potter, pag. 666.*

[b] *In Psalm. tom. II, pag. 539.*

[c] *Interr. 15, in Exod. ed. Sirmond. tom. I, pag. 86.*

[d] Voyez *un passage de Gaulmin, cité dans les notes sur les Stromates, édit. de Potter loco cit.*

(1) M. de Sacy pense que le mot d'*aia* est le même que אהיה *sum*, אהיה אשר אהיה *sum qui sum.*

le nom que, suivant lui, les Juifs donnoient à Dieu (1)[a]. Le même nom se trouvoit écrit Ἰευώ dans la version de Sanchoniathon par Philon de Byblos, suivant Eusèbe[b]. Des Juifs, il paroît que ce nom avoit passé aux nations voisines, et s'étoit introduit, avec des idées un peu différentes, chez plusieurs sectes religieuses ou philosophiques. *Juba*, nom que les Maures donnoient à leurs rois, signifioit *Dieu* dans leur langue; ce mot, qui a été pris par les anciens (2)[c] pour celui d'un roi de Mauritanie mis au rang des dieux, par quelques modernes pour une altération de *Jéhovah*[d], pourroit avoir été l'un et l'autre tout-à-la-fois; il diffère à peine de ceux que nous avons déjà rappelés. L'oracle de Claros nomme Ἰαῶ le plus puissant de tous les dieux (3). On a conjecturé, avec quelque vraisemblance, que le fameux τετρακτὺς de Pythagore étoit l'ineffable tétragramme Hébraïque[e]; ce dernier du moins pourroit bien avoir été le symbole de l'idée que Pythagore attachoit à son QUATRE, principe de tous les êtres, τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα. Enfin on a fait remonter plus haut encore l'origine de la connoissance que les païens ont dû avoir du nom de *Jéhovah*, en y voyant la racine du nom de *Iovis*[f] employé, soit dans les cas obliques de *Jupiter*, soit au cas direct, comme on en trouve beaucoup d'exemples[g], ou même comme radical du nom de Jupiter, *IovISpiter*[h].

Il est toutefois bien remarquable que la transcription

[a] *Lib. I, cap. 93, edit. Wesseling. t. I, pag. 105.*

[b] *Præpar. evang. lib. I, cap. IX, ed. Viger, p. 31.*

[c] *Minut. Fel. lib. VIII, cap. XXIII, ed. Gronov. pag. 134. Lactant. Div. Instit. lib. I, cap. XV.*

[d] *Jac. Ousel, in not. ad Minut. Felic. ibid.*

[e] *Selden, de Diis Syris, synt. II, cap. I, édit. de Beyer, pag. 135. Dacier, Notes sur Hiéroclès.*

[f] *Paul Merula, Comment. in Enn. pag. 246. Selden, u. s.*

[g] *Forcellin. Lexic. voc.* IOVIS. *Varron, de ling. Lat. l. IV, §. 10, in Aut. I. L. pag. 12. Mercurius, IOVI, Neptunus, Vulcanus, Apollo. Enn. ed. Merul. p. 245.*

[h] *Selden, l. suprà laud. pag. 128 et 133.*

(1) Παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις... τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον Θεόν.

(2) *Juba Mauris volentibus Deus est.*

(3) Φεράζεο τὸν πάντων ὑπατον Θεὸν ἔμμεν Ἰαῶ. Macrob. *Saturn.* I, 18, ed. Gronov. pag. 291.

la plus exacte de ce nom célèbre se rencontre dans un livre Chinois; car Lao-tseu a conservé l'aspiration que les Grecs n'ont pu exprimer avec les lettres de leur alphabet. D'un autre côté, le tétragramme se trouve, dans le *Tao-te-king*, comme chez la plupart des anciens, réduit à trois lettres. Cela sans doute ne faisoit rien à la prononciation, parce que, suivant toute apparence, le dernier ה de יהוה ne s'articuloit pas. Néanmoins je suis porté à croire que cette altération d'un nom si sacré et à la constitution duquel on attachoit tant d'importance, n'a pas eu lieu par hasard, et n'est pas l'effet d'une corruption arbitraire. Seroit-il impossible que les philosophes, à quelque nation qu'ils appartinssent, qui ont donné à Platon et à Lao-tseu l'idée de leur triade, eussent cherché à la désigner symboliquement par un mot de trois lettres, soit pour représenter les trois périodes d'existence de celui qui est, qui a été et qui sera (1), ou ses trois principaux attributs, l'être, l'intelligence et la vie? Les rêveries des Gnostiques sur la formation du nom de ΙΑΩ ne sont-elles pas une imitation grossière de cette altération primitive, dont l'intention est formellement exprimée dans le passage du *Tao-te-king*! Quelque réponse qu'on fasse à ces questions, le fait d'un nom Hébraïque ou Syrien dans un ancien livre Chinois, ce fait, inconnu jusqu'à présent, est toujours assez singulier, et il reste, je crois, complétement démontré, quoiqu'il y ait encore beaucoup à faire pour l'expliquer d'une manière satisfaisante.

C'étoit là un point essentiel sur lequel je ne pouvois

(1) Ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. (*Apoc.* 1, 4.) Cela paroît être l'opinion de Gaulmin, *de Arcan. cathol. verit.* liv. II, cap. X.

trop insister : car il seroit possible, à la rigueur, de conserver des doutes sur des points de doctrine plus ou moins obscurs, ou sur des distinctions métaphysiques plus ou moins vagues, qui doivent avoir été, dès ces siècles reculés, répandus dans diverses contrées, et dont l'origine sera encore long-temps incertaine. Mais ce nom, si bien conservé dans le *Tao-te-king*, qu'on peut dire que les Chinois l'ont mieux connu et plus exactement transcrit que les Grecs, est une particularité vraiment caractéristique : il me paroît impossible de douter que ce nom ne soit, sous cette forme, originaire de la Syrie, et je le regarde comme une marque incontestable de la route que les idées que nous nommons *Pythagoriciennes* ou *Platoniciennes*, ont suivie pour arriver jusqu'à la Chine.

Effectivement, si nous cherchons à déterminer de qui Lao-tseu a pu tenir les opinions qui sont exprimées dans son livre, nous serons ramenés, par des considérations de divers genres, aux contrées d'où ces opinions semblent originaires. Lao-tseu a voyagé très-loin dans l'Occident, du côté de Balkh, peut-être en Perse ou même en Syrie; mais, selon les meilleurs auteurs, c'est après avoir publié son livre, et il n'est jamais revenu dans sa patrie. Ce n'est donc pas, suivant ces auteurs, dans son voyage qu'il avoit formé sa doctrine. Mais cette doctrine, ne l'avoit-il pas reçue des pays occidentaux? Quel motif l'eût entraîné, vers la fin de sa vie, si loin de la Chine, dans des contrées inconnues? N'alloit-il pas chercher l'explication et le développement de principes qui lui avoient été apportés précédemment? Ne remontoit-il pas, comme Pythagore et Platon dans leurs voyages en Égypte, aux sources d'où

dérivoient

dérivoient les opinions qu'ils avoient embrassées ? Selon les Tao-sse, l'ame de Lao-tseu avoit anciennement voyagé dans les royaumes qui sont à l'occident de la Perse; elle y avoit enseigné le dogme de la raison primordiale. Cette fable n'est-elle pas un vestige de quelque tradition relative à l'origine de ce dogme? Avant son voyage, Lao-tseu connoissoit le nom de *IHV:* l'avoit-il appris des Juifs qui durent, vers ce temps même, se répandre en Asie par un effet de la dispersion des tribus, et qui purent pénétrer jusque dans la Chine? ou bien le tenoit-il des apôtres de quelque secte orientale qui ne nous est pas connue, et à laquelle durent appartenir aussi les philosophes qui furent les maîtres ou les précurseurs de Pythagore? Voilà bien des incertitudes et des hypothèses bien vagues : il faut pourtant choisir entre ces hypothèses pour expliquer le fait, qui, pris en lui-même, est bien constant, et ne donne, ce semble, matière à aucun doute.

Au reste, ces transmigrations auxquelles l'ame de Lao-tseu avoit été assujettie avant de venir animer son corps, sont un premier trait de ressemblance, qui ne sauroit échapper à personne, entre Lao-tseu et un philosophe d'Occident non moins célèbre que lui, et qui florissoit vers la même époque. Pour l'honneur du philosophe Chinois, il faut remarquer qu'on n'en trouve aucune mention dans son livre, et qu'aucune légende, à ma connoissance, ne lui prête le souvenir de ses existences passées, tel qu'on l'a attribué à Pythagore. Ce dernier, comme Lao-tseu, fut attiré hors de son pays, et conduit à voyager dans des contrées lointaines par le desir d'étendre et de fortifier ses principes philosophiques. L'examen de ces

principes pourra nous fournir matière à de nouveaux rapprochemens encore plus curieux. Remarquons seulement en ce moment qu'en suivant l'opinion commune sur l'âge où vécut Pythagore, Lao-tseu a été son contemporain, ou du moins ne l'a précédé que de peu d'années. Le *Sse-ki* ne nous donne pas la date précise de sa naissance, et les auteurs Tao-sse varient entre eux à cet égard. Un passage cité par le P. Adrien de Sainte-Thècle place cette naissance à la cinquante-troisième année du cycle *[ping-tchin]*, sous le règne de Ling-wang de la dynastie des Tcheou, c'est-à-dire, en 545 avant J. C. D'autres la mettent au quatorzième jour de la neuvième lune, dans la troisième année du règne de Ting-wang, répondant à l'an 604. Je ne prends que les deux opinions extrêmes sur cette date, et je fais observer que la première est absolument inadmissible; car, d'après une tradition unanime et le concours d'autorités incontestables, la visite que Confucius fit à Lao-tseu eut lieu la trente-cinquième année de la vie de ce même Confucius, 517 ans avant J. C. Lors de cette visite, Lao-tseu étoit déjà fort âgé et jouissoit de toute sa réputation. Or il n'eût eu que vingt-huit ans à cette époque, s'il fût né en 545, comme le veut le P. Adrien de Sainte-Thècle : le calcul suivi par le P. Martini lui donne quatre-vingt-sept ans lors de cette aventure; il doit donc approcher de la vérité, et il mérite d'être adopté. Car il ne faut pas oublier que la visite de Confucius à Lao-tseu est un point important dans l'histoire philosophique des Chinois, un point sur lequel deux sectes rivales s'accordent, tout en différant sur les conséquences qu'elles en tirent. Ce point a aussi pour nous son utilité,

Opusculum de Sectis apud Sinenses et Tunkinenses : m. s.

Mart. Martin. Hist. Sinic. pag. 133.
Duhald. tom. I, pag. 248.

puisqu'il nous sert à établir historiquement la vie de Lao-tseu et à fixer d'une manière approximative l'époque de sa naissance.

Je résume en peu de mots les traits les plus remarquables de la doctrine de Lao-tseu. Ce philosophe, né dans une des provinces centrales de la Chine, à la fin du VIIe siècle avant notre ère, admet pour premier principe de toutes choses, comme les Platoniciens et les Stoïciens, la *raison*, être sublime, indéfinissable, qui n'a de type que lui-même. Comme Platon, il donne à cet être un nom qui signifie la raison et la parole. Comme Pythagore, il rattache la chaîne des êtres à la monade, à l'être existant seul et par lui-même. Comme Platon, il voit dans le monde et dans l'homme une copie de l'archétype divin. Comme Pythagore et la plupart des anciens philosophes Grecs, il croit les ames des émanations de l'éther, qui vont s'y réunir à la mort; et, de même que Platon, il refuse aux méchans la faculté de se réunir à l'ame universelle. Comme Salluste, il imagine entre les deux principes, l'intelligence et la matière, un lien d'harmonie qui est la vapeur unissante, le souffle de vie, l'ame universelle. Comme les Platoniciens, il oppose l'état primitif de l'intelligence divine avant la naissance du monde à son état actuel depuis le débrouillement du chaos et depuis qu'elle a pensé et créé l'univers. Comme eux encore, il compose une triade mystique et suprême, soit des trois temps de Dieu, soit de ses principaux attributs ou modes d'action; et cette triade ineffable, il la désigne par un nom pris des livres saints et qui n'a sa racine que dans la langue Hébraïque. Et toutes ces idées sont,

à la Chine, sinon particulières à Lao-tseu, au moins fort éloignées de celles qui constituent la doctrine commune, la philosophie morale de Confucius. Ces traits de ressemblance, et tant d'autres qu'on pourroit citer, ne nous semblent pas pouvoir être attribués au hasard. Ce ne sauroit être là de ces rencontres qui ont lieu quelquefois quand l'esprit humain s'égare dans des profondeurs où la raison cesse de lui servir de guide. Ces analogies sont trop frappantes, trop positives, trop multipliées, pour qu'on puisse y voir autre chose que les effets d'une communication. Nous avons émis quelques idées sur la manière dont cette communication a pu avoir lieu. Quand bien même on trouveroit nos hypothèses trop hasardées, ou nos explications trop peu satisfaisantes, ce jugement ne sauroit porter sur le fait même que nous croyons avoir établi d'une manière incontestable et indépendamment de toute hypothèse.

Je dois prévenir une objection, en faisant remarquer que, dans tous ces rapprochemens, je suis parti d'une supposition fondamentale, savoir, que, pour les points essentiels et les bases de la croyance, une seule et même doctrine faisoit la base des opinions professées par les Platoniciens des deux époques et par les Pythagoriciens, de celles qu'on attribue à Pythagore lui-même, et qu'il avoit puisées à l'école des Égyptiens, des Thraces ou des Orientaux, ainsi que de la foi Orphique. Je ne fais que m'appuyer en cela sur les autorités les plus recommandables. L'identité des dogmes Orphiques et Bacchiques avec ceux des Égyptiens et des Pythagoriciens est attestée par Hérodote[a] et a été reconnue par Fréret[b]; celle des opinions

[a] *Liv. II, c. 81.*

[b] *Memoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettr. tom. XXIII, p. 260 et suiv.*

Pythagoriciennes et Platoniciennes sur l'origine du monde est soutenue par Brucker[a] et beaucoup d'autres savans non moins versés dans l'histoire de la philosophie ancienne. On peut comprendre toutes ces assertions partielles dans un énoncé plus général, en disant, avec Mosheim[b] et Anquetil du Perron[c], que les opinions dont il s'agit ont fait partie de cette doctrine Orientale qui, suivant le dernier de ces auteurs, a passé des Indiens aux Perses, et des Perses aux Grecs et aux Romains. Sans fixer aussi précisément le point de départ qu'on leur attribue, on ne sauroit disconvenir que les mêmes idées ne se soient reproduites et n'aient exercé de l'influence sur les opinions qui dominoient en Occident, précisément à toutes les époques où des circonstances quelconques avoient fait établir de plus fréquentes communications ou des rapports plus intimes avec les contrées Orientales, ou bien lorsque des hommes supérieurs étoient allés rajeunir leur doctrine, et, pour ainsi dire, la retremper dans les sources d'où ils la croyoient originaire.

[a] *De conven. num. Pythag. cum ideis Platonis, apud Schelhornii Amœnit. litterar. t. VII. pag. 177 et seq.*

[b] *Dissert. ad eccles. histor. pertin. pag. 91, 197.*

[c] *Dissert. in qua summa Oriental. system. inquiritur, præmissa τῆς Oupnekhat, p. CVIII.*

Je terminerai par une observation moins importante, et que je ne présenterai pourtant qu'avec une extrême défiance. Si l'on voulait donner suite aux rapprochemens que j'ai indiqués dans ce Mémoire, et approfondir ce que je n'ai pu qu'effleurer, on seroit dans le cas de comparer souvent les idées de Lao-tseu avec des idées et des opinions toutes semblables qui se retrouvent dans les ouvrages Occidentaux d'une autorité fort contestée, tels que les fragmens attribués à Orphée, les livres mis sous le nom d'Hermès le Trismégiste, et quelques autres. Les raisons qu'on a de croire ces livres supposés, apocryphes

ou interpolés, et dans l'examen desquelles il ne m'appartient pas d'entrer, jetteroient-elles quelque incertitude sur le résultat d'une semblable comparaison? je ne le pense pas. En termes généraux, si de deux monumens l'un est estimé douteux, et l'autre reconnu incontestable, le jugement qui les rapproche est favorable au premier sans pouvoir aucunement tourner au détriment du second. Je suis bien loin de vouloir infirmer les motifs qu'ont eus les savans de révoquer en doute l'authenticité des hymnes et des autres fragmens qui portent les noms des philosophes de la plus haute antiquité. Plusieurs de ces motifs, dictés par la plus saine critique et fondés sur des considérations historiques du plus grand poids, semblent inattaquables. Quant à ceux qui sont pris de la nature même des dogmes enseignés dans ces livres, ils me paroissent beaucoup moins puissans; et peut-être conviendra-t-il d'y renoncer tout-à-fait, si les mêmes opinions qu'on a prises pour des marques d'interpolation, se retrouvent clairement exprimées dans d'autres monumens Orientaux placés à l'abri du soupçon et hors de l'influence à laquelle on a cru pouvoir attribuer l'altération des autres.